ACERCA DA SUPERIORIDADE INTELECTUAL E EXISTENCIAL DO PESSIMISMO SOBRE O OTIMISMO.

(REPLICA A MARCUS VALÉRIO) – JULIO CABRERA

1. Introdução.

O resumo do que eu quero mostrar aqui, basicamente, é o seguinte: em primeiro lugar, que em nenhuma das linhas argumentativas desenvolvidas por MV o pessimismo é refutado ou rejeitado, mas, como máximo, situado ou limitado; isto, eu creio, provém do fato do pessimismo ser filosoficamente irrefutável, pois se MV e os otimistas pudessem abertamente refutá-lo, o teriam feito com muita vontade, em lugar de simplesmente situá-lo ou limitá-lo; disto deriva diretamente meu segundo ponto: que o pessimismo continua sendo, do ponto de vista filosófico, a posição mais sólida; o otimismo é baseado em emoções e atitudes vitais, mas não em argumentos. Os melhores argumentos estão do lado do pessimismo.

O otimista poderá dizer que esta é uma triste vitória do pessimismo, já que a razão não é o mais importante na vida, e que “é mais importante ser feliz que ser sábio”; não há problemas com isto, porque se trata de uma aberta concessão ao fato do otimismo não ter bons argumentos por nem sequer importar-se com eles. Então, esta é uma das linhas de pensamento de MV: o otimismo é uma atitude emocional diante da vida, uma alegria profunda e intrínseca (“a alegria de viver”) que se gaba de não precisar de argumentos (enquanto que o pobre e infeliz pessimista precisa deles imperiosamente). Eu sustento que, nesta primeira linha de pensamento, o pessimismo não é rejeitado ou refutado, mas apenas se diz a ele: “Muito bem, você precisa de razões; fica então com tuas razões que eu fico com a minha felicidade”. Mas esta postura é compatível com a idéia de que o pessimismo é racionalmente correto (o que se alega não é que não o seja, mas que vale muito pouco ser racionalmente correto); o pessimismo terá demonstrado que a vida é má, mas isso não quebra a imensa “alegria de viver” do otimista. De maneira que é claro que, nesta linha, o pessimismo não foi refutado, mas apenas deixado de lado.

A segunda linha é incompatível com a primeira, e MV as mistura várias vezes ao longo do trabalho. Ela consiste em dizer: o pessimismo não é tão racional quanto pretende ser; não mostra nada de objetivo, mas apenas uma atitude subjetiva, tão subjetiva quanto o otimismo; não tem nenhuma superioridade intelectual. E passa a atacar, no plano dos argumentos, as razões do pessimismo. Bom, aqui foi mudada a linha de argumentação: de conceder que o pessimismo poderia ter as melhores razões, mas que elas são inócuas porque o que importa é ser feliz e não ser racional, se passa a discutir a pretensa racionalidade da posição pessimista. Se poderia interpretar isto, em todo caso, como uma graciosa concessão do otimista, que está disposto a sair por um momento de sua imensa "alegria de viver" para discutir com o pessimista no plano racional, não para tentar alicerçar racionalmente a postura otimista, mas para mostrar que o pessimismo não tem essa racionalidade toda que pretende ter. Vou mostrar que tampouco nesta linha o pessimismo é refutado ou rejeitado, mas, na melhor das hipóteses, deixado como opção plausível.

Até este ponto da discussão, o pessimismo apenas se manteve em atitude defensiva; mas, num terceiro momento, ele passa ao ataque, mostrando a força da argumentação pessimista estrutural (que defendo), e especificamente defendendo a assimetria estrutural criticada no trabalho de MV; e, ao mesmo tempo, mostrando todas as fraquezas da posição otimista como postura filosófica, que a obrigará a, finalmente, recolher-se numa postura emocional injustificável mediante argumentos. Nesta linha, muitas confusões têm que ser desmontadas, como, particularmente, as conexões de senso comum que MV (e os otimistas em geral) fazem entre "ser otimista" (no sentido de sustentar uma postura filosófica otimista) e "ser feliz" (no sentido de experimentar alegrias pontuais). Disto falo depois.

O otimismo é tão convencido e tão fechado sobre si (ou seja, as "bondades da vida" são tão evidentes), que MV acha que o texto sobre esta questão era dispensável, que poderia nem ter sido escrita, que é desnecessária e até contraproducente (p. 78); que a vida é boa é algo tão evidente, que este anexo 1 não seria necessário. Pelo contrário, acho este texto - que o pessimismo obrigou a escrever - muito mais substancioso e interessante que o corpo da dissertação, que está perpassado por graves dificuldades para mostrar seus pontos

centrais. O texto sobre Otimismo x Pessimismo é vigoroso, talentoso, freqüentemente genial, vivo, indignado, profundamente motivado; de leitura difícil e confiável; e pessoal até as raízes. Muito melhor que o texto central, de leitura pesada, trabalhosa e nada convidativa. O texto dispensável é, pois, melhor que o texto necessário.

2. Duas estratégias iniciais na crítica contra o pessimismo.

Aponto para 2 estratégias iniciais na crítica do pessimismo por parte de MV: em primeiro lugar, é construído um pessimista-espantalho. O pessimista estaria caracterizado pelos seguintes traços: é profundamente infeliz, se odeia a si mesmo e à existência (p. 2), parece especialmente rabugento e incapaz de qualquer alegria, é um desesperado (6), que adora o negativo, a morte e tudo o que seja ligado com in-existência, que "positiva o nada" e o transforma numa espécie de divindade (21), que tem sua atitude pessimista por problemas pessoais para inserir-se na vida, no meio das pessoas felizes; um desgraçado importuno e desmancha-prazeres, meio louco (e possivelmente homossexual, sobretudo se falar mal da procriação e da paternidade). Eu já tentei de-construir este estereótipo de pessimista em meu artigo "O que é realmente ética negativa?", de 2006, que, obviamente, não foi lido.

Ainda dentro desta primeira estratégia do espantalho, é curioso que quando um filósofo otimista proclama ter descoberto alguma coisa (por exemplo, a liberdade, a dignidade da pessoa humana, o eterno no homem, etc), considera-se que ele descobriu algo para a humanidade; mas quando o pessimista descobre algo desagradável (a sexualidade perversa infantil, a mortalidade, a dor estrutural), isso que ele descobriu vale apenas para ele e não para a humanidade. Desde que comecei a escrever sobre estas questões, as objeções têm ido quase sempre nesta direção: "O pessimismo é uma postura pessoal, subjetiva e não universalizável; você é assim, são as suas características pessoas e de muitas pessoas tão doentes quanto você"; mas eu nunca escuto qualquer crítica de "subjetividade" quando os resultados são bonitos. (É claro que esta e outras escandalosas assimetrias são permitidas ao otimista que, como MV diz alegremente, aceita a razão só

quando lhe é conveniente, mas se reserva o direito de rejeitá-la quando não é). A crítica de MV ao pessimismo é a melhor versão, a mais elaborada e talentosa, desta mesma persistente crítica da "subjetividade" da postura pessimista (onde o pessimismo aparece apenas como "uma maneira de ver as coisas").

A segunda estratégia consiste em, depois de colocar o otimismo num plano "existencial" e fenomênico do observável e imanente, colocar o pessimismo num pretenso plano "essencial" metafísico que pretenderia dizer "como as coisas são em si mesmas". O otimismo teria, então, a vantagem de manter-se num plano compreensível, enquanto que o pessimismo seria uma postura absolutista e dogmática. Mas é claro que aceito com MV que não há atualmente nenhuma filosofia de "essências em si mesmas" que seja sustentável; o pessimismo (pelo menos o que eu defendo) é tão existencial e fenomênico quanto o otimismo; ele é relativo ao humano e ao observável, ele é relativo; é um pessimismo do humano tal como o conhecemos, e não uma verdade absoluta. Mas é nesse plano existencial e fenomênico que o pessimismo pode demonstrar sua superioridade sobre o otimismo. (Claro: sua superioridade intelectual, a única que me interessa provar; não quero mostrar o pessimismo apenas como uma postura emocional, uma espécie de "tristeza de viver" ao lado da "alegria de viver" do otimista). Espero mostrar que o pessimista é racionalmente correto e, nesse plano, superior ao otimismo; que as críticas do otimista contra o pessimismo não são corretas, e que, num determinado momento de suas argüições, o otimismo vê-se fortemente obrigado a aderir a teses irracionais para se auto-sustentar. (A minha argüição pessimista, de todas formas, não é tampouco puramente racional num sentido aristotélico-kantiano, mas é "logopática", no sentido de ser também crucial para o entendimento da questão a sensibilidade pática do leitor. Não sou, pois, um "racionalista" em sentido tradicional).

3. O otimismo dentro do sistema.

MV apresenta, em seu trabalho central, um sistema filosófico, e alega que a sua postura otimista não se deriva dele, mas eu tenho dúvidas, e creio que o otimismo ficaria mais forte se admitir a sua inserção no sistema. Já no principal alicerce do sistema, o que ele chama "ceticismo", apresentado como um ceticismo das certezas, se vê claramente a ligação: num sistema cético, não pode dizer-se que o mundo seja bom ou mau; temos que suspender o juízo. (O ceticismo é também, pois, um agnosticismo). Já de início, quero dizer que quando um filósofo adota a atitude agnóstica diante de uma questão que lhe interessa (por exemplo, o valor da existência) é porque não pode adotar abertamente a atitude positiva: bem que o otimista abriria mão da tese de que a vida não é "nem boa nem má" (a postura cético-agnóstica) se ele pudesse mostrar claramente que a vida é boa; o agnosticismo é uma postura de consolação.

Bom, deixando isso de lado, observo o seguinte: este sistema "cético" está cheio de certezas, ou de meta certezas, como, por exemplo, que o ceticismo é a melhor postura inicial de um sistema, etc. (Sabemos que o ceticismo é paradoxal). Ele começa dividindo as certezas em dois grandes grupos, as "essenciais" e as "existenciais", as primeiras referindo-se ao fenomênico, e as segundas a algo que estaria além do fenomênico. Adotando uma curiosa base cartesiana (e ignorando meio século de críticas a esse tipo de base, tanto na filosofia continental na linha Heidegger quanto na linha analítica via Ryle até Davidson), MV isola 3 Certezas Absolutas Existenciais, a primeira das quais é que eu existo (p. 67), e com isso já estamos bem plantados em pleno século XVII!

Ele recupera a idéia, largamente criticada, de que partimos de um ambiente solipsista, de uma espécie de casca privada, e nos aventuramos depois pelo mundo. (Esta é a idéia atacada por Heidegger em Ser e Tempo, nos parágrafos 18 a 21, que ele tenta superar com sua idéia de "ser-no-mundo": na verdade, na hora de perguntar-nos qualquer coisa, já estamos imersos no meio do mundo; não existe esse ponto de partida solipsista que foi adotado entre os séculos XVII até o XIX, até Fichte pelo menos). A idéia de "eu" foi também submetida à crítica mortal pelo jovem Sartre, em seu artigo seminal "La

trascendence de l'ego". (A isto me refiro em meu pessimismo meta-filosófico: simplesmente, as objeções são ignoradas, e se volta para o que foi questionado como se não houvesse problemas; isto torna a discussão filosófica perfeitamente inútil). Não se sabe de onde saem todas estas Certezas Absolutas, nem por que seriam somente essas e não outras (além de uma rápida prova do que significaria rejeitá-las, que leva apenas um parágrafo). Com o qual, paradoxalmente, parece que se tenta dizer aqui "como as coisas são" no plano fenomênico (no sentido de que outras escolhas não seriam possíveis. Ou são? Aceitaria MV, por exemplo, uma pluralidade de sistemas, onde o sistema cético dele seria um entre muitos?).

Direcionando para o assunto crucial que eu penso estar aqui envolvido, poderíamos nos perguntar porque não seria uma Certeza Absoluta fenomênica também a seguinte: "Eu existo e vou, em algum momento, deixar de existir". Ah, não; isto não é aceito como uma Certeza Absoluta! (e, me parece, é este o alvo principal de toda esta especulação: a morte tem que ser, ab initio, deixada de lado). Quando se mencionam pretensas "certezas essenciais", aparece, de maneira aparentemente casual, o que me parece ser o ponto crucial: "*Não posso ter certeza de que não exista o Gênio maligno, bem como não posso ter certeza se existe Deus, se continuarei existindo indefinidamente ou não...*" (p. 68). Isto é extraordinariamente astucioso e prepara a argüição posterior: como o pessimismo se baseia, fundamentalmente, na idéia da mortalidade ou terminalidade do ser, e isto é algo do qual não podemos ter certeza absoluta, o pessimismo, então, deverá cair. As coisas vão sendo, pois, cuidadosamente preparadas, tirando rapidamente a mortalidade do plano das certezas existenciais ou fenomênicas. É difícil não descobrir aqui, pois, uma vinculação muito forte entre ceticismo e otimismo.

Esta tem sido, tradicionalmente, a estratégia fundamental das metafísicas otimistas, uma de cujas últimas manifestações foi o idealismo alemão que tenta colocar a natureza, com sua inexorável terminalidade, num lugar inessencial dentro do sistema, como aquilo que deverá ser superado pelo trabalho do espírito; é o que têm feito sempre as religiões que (segundo MV diz em seu anexo II), tem como um de seus objetivos principais "a superação vitoriosa da mortalidade". MV declara não estar interessado em religião, mas a sua

estratégia cartesiana consegue, de início, o mesmo que as metafísicas idealistas e as religiões: deixar fora de combate a mortalidade, como algo do qual não podemos ter certeza; temos certeza de que somos agora, mas depois não sabemos mais nada; pretender dizer que vamos morrer ou que vamos viver depois da morte do corpo ou qualquer outra coisa, são teses "essenciais" temerárias, das quais não podemos ter qualquer certeza. Mas note que esta estratégia acaba favorecendo enormemente as religiões: se a mortalidade fosse certeza existencial absoluta, as religiões cairiam; como isso não pode ser comprovado (trata-se de um "empate técnico" entre materialismo e teismo, que MV coloca no mesmo patamar), as religiões saem fortalecidas: de serem absurdos evidentemente refutáveis se transformam em hipóteses que não podem ser descartadas. (Nesse sentido, o sistema cético de MV é religioso, de acordo com o definido por ele em Rélica, p. 4. E eu penso que o otimismo é inevitavelmente religioso. Como Hans Küng afirma, a religião é o Sim à realidade).

Á continuação, MV coloca todas as "fugas do solipsismo" cartesiano no mesmo pé, tanto as científicas quanto as religiosas (p. 69). A crença na existência independente da matéria e a crença na existência independente de uma divindade estão, pois, no mesmo nível. Como as 4 posturas listadas na pág. 69 (parece que já foram 5 em alguma versão anterior, como testemunhado por um erro de digitação, o que sugere que este número não é dado de maneira tão certeira) não podem ser comprovadas, isto fundamenta o "ceticismo" do nosso autor, um ceticismo que abriga muito oportunamente a alternativa religiosa, junto com a sua hipótese imortalista, também não comprovada mas possível e plausível. Em certo momento, ele declara abertamente a sua preocupação primordial: "*Como exemplo, todos os dados que sugerem que minha existência e sensciência cessará com a morte de meu corpo se baseiam na hipótese materialista, mas esta é apenas uma das possibilidades alternativas ao solipsismo...*" (70). A base egocêntrica me permite apenas saber com certeza que existo eu agora e só eu, e mais nada. Claro que as religiões tampouco poderiam mostrar que haverá vida depois da morte do corpo (p. 70), mas elas já ficam bem instaladas no sistema de uma maneira muito mais cômoda: em lugar de humilhadas e refutadas pelo materialismo, ficam vivendo com ele lado a lado sem qualquer inferioridade. Mais adiante, falando do progressismo, ele o dirá claramente: "*Não há superioridade essencial alguma*

entre uma escolha de hermenêutica fenomênica , que interpretei como rotas de escape do Solipsismo, e outra, pelo fato de que todas são existencialmente equivalentes..." (p. 74).

Finalmente, o Otimismo aparece oficialmente no sistema (na pág. 76), já com todo preparado para "dar certo". Aqui MV faz uma declaração fundamental: "*É possível que minha filosofia seja resultado de um otimismo injustificado que forçaria os conceitos, mesmo o ceticismo, a se constituírem de modo a satisfazer uma visão existencial prévia passionalmente definida (É também possível que a qualquer outro sistema de pensamento de qualquer outro pensador, mesmo antitético a este, se aplique descrição similar)*" (p. 76). Isto é muito importante para o primeiro passo da minha argüição: que o otimismo não pode refutar o pessimismo como uma possibilidade existencial, desde que ele mesmo é também apenas isso, uma possibilidade existencial. O pessimismo, pois, não pode ser derrubado com esta base sistêmica; restará mostrar depois, num segundo passo, que o pessimismo vence do otimismo dentro do terreno das possibilidades existenciais. Aquele primeiro passo se vê acentuado por outra afirmação crucial da mesma página, bastante mais comprometedora: "*O ego está total e completamente desprovido de qualquer obrigatoriedade, totalmente livre para decidir sua hermenêutica existencial. As possibilidades de se interpretar o mundo, em hipótese alguma, podem ser essencialmente confirmadas ou refutadas. Não há possibilidade de ser corrigido, e portanto, a escolha jamais poderá ser condenada*" (76).

Mas isto significa que a escolha livre poderá ser pessimista, com os mesmos direitos do que a otimista, algo que o autor parece perfeitamente aceitar. O único que rejeita é um pessimismo essencial, o que tem que levá-lo a rejeitar, igualmente, qualquer otimismo essencial. A postura cética o obriga a afirmar que não há nada no mundo que justifique o otimismo de maneira objetiva. Ele mesmo concede, a seguir, que a opção pelo otimismo é apenas preferencial, "*...fazendo com que todo o universo possa ser tornado um parque de diversões customizável a atender a vontade do Eu...*", o que não impede que outros escolham o universo como um museu dos horrores com os mesmos direitos. Mas a fraqueza desta opção otimista já se deixa ver quando o autor fala que a mesma tem que ter "*...a modéstia de uma expectativa moderada...*". Mas, por que moderada? Por que o otimista tem

que se moderar? O que tem que ser o mundo, no plano fenomênico, para que a opção otimista não possa ser imoderada? O exemplo posto é: acreditar em Deus, se quiser, mas não em que Ele vai descer cada vez que eu precisar, porque isso leva "*...o risco de uma terrível decepção*". A vantagem do pessimismo se mostra no fato espantoso dele sim poder, tranqüilamente, ser tudo o imoderado que quiser. Talvez a opção pessimista possa ser tudo o imoderada que quiser porque está certa de que jamais vai se decepcionar!!! O mundo será tão ruim quanto o pessimista sempre pensou que fosse!! Isto já caminha na direção de uma primazia do pessimismo no plano existencial das escolhas livres abertas pelo próprio sistema de MV, e à idéia de haver algo no real que favorece mais o pessimismo que o otimismo: a possibilidade de ser imoderado do primeiro, que o segundo não tem.

Confirmando que o vencimento da mortalidade é a secreta motivação deste sistema cético e otimista (sugerindo que a morte é vista também por ele como um mal - tema posterior de discussão - porque se não o fosse, para que gastar tanto tempo nestas estratégias de suspensão do juízo a respeito da própria morte?), se retoma o exemplo da continuidade (na próxima página), "*...quem optar por acreditar firmemente que sua existência é perpétua, não poderá, jamais, se decepcionar. Mas aquele que decidir especificar como se dará tal meta existência, especialmente especificando seus pormenores, corre sério risco de ser confrontado com uma meta existência diferente da que esperava. O mesmo se dá com aquele que aposta na futura extinção existencial, pois ao contrário do que acontece com a postura oposta, é possível a experimentação de sua refutação*" (p. 77). Aqui os consolos otimistas chegam num nível de sofisticação verdadeiramente constrangedor, e o último parágrafo de 77 é abertamente consolador, com um revezamento estratégico de Ceticismo, Egocentrismo, Antropocentrismo, Humanismo, para lidar com desamparo, condições sociais e tristezas diversas.

4. O sistema não pode rejeitar o pessimismo.

O otimista se gaba, já de início, de fundar-se em sentimentos e não na razão, enquanto que o pessimista teria necessidade de justificar-se racionalmente, o que mostraria a fraqueza da sua posição. Aqui se apresenta o otimista como satisfeito e auto-suficiente, sem necessidade de se justificar, vivendo num âmbito calmo e feliz, pré-compreensivo, numa subjetividade estética que não precisa de nada; o pessimista aparece, pelo contrário, como um ser atormentado cujas experiências não lhe bastam, e pelo qual deve sair procurando "razões" para fundamentar seu sentimento.

Esta maneira de apresentar as coisas é tendenciosa e, ao mesmo tempo, inesperadamente vulnerável; tendenciosa porque é claro que o otimismo é totalmente hegemônico e predominante no mundo, conta com as simpatias de todos, ocupando inclusive o lugar do "natural"; ele não precisa se justificar porque tem toda a comunidade em seu favor (como mostrarei depois, não pela força de seus argumentos, mas por uma poderosa voz da natureza; de certa forma, até o pessimista é obrigado pela natureza a ser otimista em variados momentos, ou em muitos). Assim, o pessimista não procura razões porque sua posição seja fraca, mas porque ela está totalmente marginalizada, antipatizada, debochada, perseguida, excluída e rejeitada por todo mundo; ele tem que raciocinar contra a corrente dominante e por isso seus argumentos têm que ser especialmente bem apresentados, porque absolutamente ninguém coloca as questões mais básicas da existência com radicalidade, e ninguém quer nem mesmo ouvir falar de fazer isso, o que já é sintomático. (Seria como dizer: "Nós nazistas, não somos como vocês, judeus, que ficam se escondendo e não mostram o que são; nós não, nós não fingimos, nós nos mostramos abertamente"). Não é, pois, que o pessimismo precise de apóio para valer como uma posição sólida, mas que seus argumentos têm que se abrir caminho de uma maneira árdua num universo discursivo fortemente antagônico, totalmente dominado pelo otimismo vigente. (Lembro de novo que o texto sobre o assunto (o valor da existência) é considerado pelo próprio autor como estritamente desnecessário e dispensável, até tal ponto o otimismo é predominante no mundo).

Mas essa maneira de colocar as questões é também curiosamente vulnerável pelo seguinte: o otimismo parece duvidar, por um lado, da alegada superioridade intelectual do pessimismo; mas, por outro, admite abertamente que o otimismo é fundamentalmente uma postura emocional, segundo a qual "*ser feliz é mais importante que ser sábio*" (p. 3). Na página 6, a rejeição do racional e da razão é total: "*...é melhor estar errado e feliz do que certo e infeliz (...) o otimista parece valorar mais a felicidade do que a racionalidade. Se a razão lhe for favorável, bom, se não, pode ser deixada de lado sem problema*". Aqui parece abrir-se mão tranqüilamente de uma justificação racional do otimismo, já que sua superioridade estaria, precisamente, no fato dele não precisar dessa fundamentação racional da qual o pessimismo tanto precisa; o otimismo seria algo direto, emocional, ligado com a "alegria de viver", que não precisa de argumentos. Mas isto é curioso porque, precisamente, o pessimismo sempre considerou o otimismo como sendo de natureza emocional e não racional, de maneira que há aqui um curioso ponto de acordo; realmente, o pessimismo reivindica sua superioridade intelectual e argumentativa numa filosofia da vida (e é o único que reivindica), e se o otimismo se coloca a si mesmo como uma postura emocional e despreza o pessimismo por este tentar se fundamentar racionalmente, a discussão acaba por aqui; não há mais nada para dizer.

O otimismo parece aqui facilitar a tarefa do pessimismo ao se colocar como uma postura não apoiada em argumentos, que é tudo o que o pessimismo sempre pensou que o otimismo fosse. Mas se for assim, por que não conceder então que o pessimismo, no que a razão se refere, está certo, inclusive certíssimo, mas que, como o que importa é ser feliz, não importa que o pessimismo esteja racionalmente certo? Dizer que ambos, otimismo e pessimismo, têm origens passionais (p. 5) é verdadeiro, mas isso não significa que, posteriormente, um deles não possa ganhar melhores justificações racionais do que o outro. E se o otimismo pretende mostrar com sucesso que o pessimismo não está racionalmente certo, e que é uma postura puramente subjetiva como o otimismo, ainda terá que assumir o ponto de vista racional para mostrá-lo. Isso é tudo o que o pessimista quer: continuar a discussão para mostrar que quando o otimismo pretende derrotá-lo no plano das razões, fracassa estrondosamente. É o que mostrarei nas próximas páginas.

Na página 9 se faz uma espécie de resumo provisório da situação e se colocam otimismo e pessimismo num mesmo nível, negando-se a tese da assimetria negativa ou desfavorável, numa alusão intuitiva às minhas teses, como expostas em livros e artigos que MV parece não ter lido. Haveria, pois, "*...uma perfeita equivalência entre as duas formas de percepção, as duas subjetividades*". E ele declara que *"...a manutenção da simetria já basta ao otimista...*". Parece, pois, que o primeiro momento da argüição em favor do pessimismo foi completada. O seguinte passo será mostrar que, pelo fato das contra-argüições do otimista não funcionarem, o pessimismo pode pretender mais do que ser uma mera "versão subjetiva" acerca do valor da vida.

5. O pessimismo pode rejeitar o sistema.

Como o otimismo é uma postura muito fraca do ponto de vista racional, MV declara dar-se por satisfeito com o empate, na impossibilidade de ganhar. Por isso, é crucial para o otimismo que a suposta "assimetria pessimista" da ética negativa (tal como ouvida nos corredores) seja demolida. De maneira que me vejo aqui obrigado a novamente expor a assimetria estrutural, mesmo que sem nenhuma esperança de ser entendido (pessimismo meta-filosófico). A assimetria fundamental favorável ao pessimismo é a seguinte: enquanto que há idas e voltas, vai-e-vem na vida (por exemplo, hoje estou doente, amanhã fico são; hoje estou com dinheiro, amanhã estou "quebrado"; hoje entendo um livro, amanhã não o entendo, etc), é falso ou absurdo dizer: hoje eu envelheci mas amanhã estarei mais jovem; hoje eu entrei, pela minha idade, numa estatística de risco (por exemplo, de doenças cardíacas), mas amanhã eu saio dessa estatística; hoje estou mais longe da data da minha morte, mas amanhã estarei ainda mais longe dela, etc. Estamos colocados numa estrutura terminal ou mortal iniciada com o nascimento e que tem "mão única"; é uma espécie de queda, de conta regressiva que não vai se alternando com uma conta progressiva. (É claro que o sistema "cético" dirá que não temos prova alguma de que a morte não seja um novo renascimento; logo eu falo por que não aceito isso).

Esta é a assimetria fundamental: enquanto que os fatos na vida admitem alternância, os fatos da vida (do processo vital nascer-morrer) não a admitem. Isto, é claro, não é mau num sentido absoluto, mas mau relativamente a um ser como o ser humano, ou seja, algo perfeitamente "existencial", não "essencial", mas que basta para a tese pessimista; significa que seres como os humanos, com seu sistema nervoso, seu cérebro, sua sexualidade, seu mecanismo de desejo, etc, não podem ver seu próprio decair como sendo um bem; o vivem como uma perda gradativa e irreversível daquilo de bom (e inclusive de muito bom) que conseguem fazer e ser; todos os valores positivos são gerados dentro da vida, e são gerados como uma oposição sistemática contra a queda irreversível e "de mão única" da estrutura mortal do ser.

Aqui há uma sutileza do pessimismo que, decididamente, não é entendida pelo senso comum, incluído o senso comum filosófico. Pois se poderia pensar que se as pessoas consideram mau seu decair e seu ir perdendo a vida, esta teria então um valor ("se a morte é má, a vida deve ser boa"). Mas o pessimismo não acha que este seja o caso: vida e morte são inseparáveis, partes de um mesmo processo; de tal forma que se morrer é vivido como algo mau, a vida (o ter nascido terminais) deve ser má também; de tal forma, nascer e morrer são ambos maus, pois é ilusório pensar que eles vão em direções opostas: nascer é começar a morrer, e morrer é acabar de morrer; isto é intolerável para seres humanos, e temos que nos agarrar a alguma coisa; precisamente, um dos males da vida é que ela nos obriga a agarrar-nos dela sem condições, mesmo quando a vida seja de péssima qualidade. Sempre achamos que vale a pena continuar; mas isto é parte de seu desvalor, e não um valor dela. (É como o canto das sereias de Ulisses). O mau de ter nascido é que agora tenho que me agarrar incondicionalmente à vida, inclusive contra as exigências morais; fui jogado num mecanismo de desejo avassalador. O chamado "amor à vida", longe de ser algo bom, é um de seus feitiços irracionais e imorais, seu próprio canto de sereias: para continuar vivendo, para viver a qualquer custo, estou disposto a atropelar a razão e a moralidade. Claro que o senso comum vai ter dificuldades em aceitar isto, mas eu tinha a ingenuidade de pensar que estávamos tendo uma discussão entre filósofos. Se vamos nos render ao senso comum, a discussão, novamente, termina por aqui (por total incompatibilidade de concepções de filosofia).

É curioso que o otimista ainda insista em que se deve demonstrar que a morte, a dor, a velhice, são más (p. 15). Num plano fenomênico, estas coisas são vividas como más, mesmo pelo otimista, que pensa que a felicidade é possível "a pesar da morte, da dor, da velhice". Que a vida, o prazer, a juventude, são boas, é parte da maldade da vida, posto que a vida segue a direção da perda (muito rápida e de mão única) de todas essas coisas. De maneira que o fato dessas coisas serem boas e mortais compõe os dois elementos cruciais do pessimismo estrutural. E nem a eternidade resolveria (MV está certo nesse ponto); o mal é ter nascido, de maneira que a eternidade também seria terminal, de algum modo. Quando se diz que "a morte não é totalmente negativa, pois pode salvar-nos de sofrimento pior", isso prova que não é a morte o que é mau, mas o nascimento, o ser nascido que pode ser tão mau ao ponto de tornar a morte desejável. A vida não é má porque morremos, mas porque nascemos; morrer é apenas uma derivação do nascer; a morte e a eternidade têm, ambas, uma maldade derivada. (Aqui é fundamental a unidade interna vida-morte, a morte estrutural (ME); temas da minha filosofia não lida). Assim, que a morte seja má não prova que a vida seja boa, pois vida e morte não são coisas substantivamente diferentes: a morte é simplesmente a consumação previsível da vida terminal; numa vida mortal, se a morte é má, ter nascido deve ser mau também. A assimetria não é, pois, "subjetiva" (apenas "uma maneira de ver as coisas"), se a vemos como um reflexo da unidade vida-morte: a vida-morte é terminal com independência das coisas boas (inegáveis) dentro do setor-vida da vida mortal. A felicidade não é negada; só o otimismo baseado nela! (Desenvolvo isto melhor depois).

A assimetria pessimista pode ser explicada também mediante uma metáfora: suponha que vivemos numa prisão e que um dia nossos carcereiros nos chamam e nos explicam o seguinte: que em algum momento eles vão nos chamar, nos torturar e nos matar, e que nossas mortes podem ser mais ou menos dolorosas, mas sem que saibamos quanto; tudo isso não vai acontecer por enquanto, de maneira que podemos ir e fazer o que quisermos; quando lhes perguntamos quando tudo isso vai acontecer, nos dizem que pode acontecer em qualquer momento, amanhã ou daqui a 10 anos ou daqui a 50 anos, mas que não seremos informados disso, que só saberemos quando aconteça realmente. Nós podemos

então nos dispersar e andar pelo mundo e ter experiências felizes, se somos capazes de apostar fortemente no presente sem pensar no amanhã, e na medida em que sejamos capazes de esquecer de que, em qualquer momento, podemos ser chamados. Esta é a condição humana. A felicidade é possível, mas está onerada e alienada, e para ela acontecer dependerá da capacidade de esquecimento, da insensibilidade e da flexibilidade moral que sejamos capazes de desenvolver.

É óbvio que o argumento da assimetria pessimista é simplesmente demolidor, e não poderá ser negado se nos mantivermos dentro da racionalidade. (A isto me referia, em minhas mensagens ao grupo, quando falava de "resultados incontestáveis". Atitudes otimistas ou pessimistas são respostas diferentes à mesma assimetria estrutural, que não está em discussão porque não faz parte de nenhum sistema; e que não significa, evidentemente, que ela impeça ser otimista, como me parece que MV acredita). A força da assimetria é tão grande e tão esmagadora, que neste ponto o otimista se vê obrigado a sair da racionalidade de uma maneira evidente e constrangedora. No caso particular de MV, ele lança mão do budismo para desafiar a "mão única" da mortalidade do ser; pois esta tem que ser negada sem assumir nenhuma religião; mas tudo ficou preparado antes, no sistema cético, para poder fazer este movimento sem problemas, mesmo (pelo menos aparentemente) sem religião. Ele apresenta a doutrina de Buda como "*...um pessimismo muitíssimo mais radical e profundo do que os autores ocidentais jamais poderiam conceber*" (p. 7), mas eu não concordo em absoluto; o "pessimismo" budista pode ser "mais radical" somente pagando o preço da irracionalidade. Supõe aceitar pérolas como renascimento perpétuo, migração de espíritos por diferentes corpos, inclusive animais, karmas, vidas futuras, a idéia de que aqueles que não fazemos nascer vão nascer de qualquer forma, e outras coisas do gênero. (Não se precisa ser um "racionalista" analítico ou positivista para ficar chocado com estas coisas, mas apenas ter a racionalidade de qualquer pessoa que se disponha a pensar).

O sistema "cético" preparou tudo para que estas coisas possam ser apresentadas, se não como verdadeiras (que é o que o otimista está louco por aceitar), pelo menos como "não suscetíveis de refutação"; mas a coisa apresenta graves problemas lógicos (não de

mera comprovação empírica): um deles são os critérios de identidade dos entes considerados; é absurdo dizer que "as mesmas" pessoas que eu não gero, serão, de todas formas, geradas, ou que "as mesmas" pessoas que hoje são humanos foram, em algum tempo, girafas; quais são os critérios para considerar que se trata das mesmas entidades? Um segundo problema lógico é que muitas coisas, inclusive absurdas, são irrefutáveis; mas ser irrefutável não é suficiente para ser assumido nem mesmo como hipótese plausível; o monstro que lê Hegel em alemão no fundo do Mar Cáspio e que se esconde quando alguém se aproxima tampouco pode ser refutado; devemos então aceitá-lo como hipótese plausível? Não somos nós que devemos refutar isso, mas os que postulam essas entidades devem prová-las. Como disse Hanson num antigo artigo sobre ciência e religião: se não temos qualquer elemento racional para aceitar essas idéias, a atitude correta não é "a suspensão do juízo", mas a sua rejeição pura e simples!

No momento de MV declarar que "ser feliz é mais importante que ser sábio", e que "a razão deve ser colocada a serviço da felicidade", já houve uma claudicação muito forte da racionalidade, mas ela não era tão grave porque apenas reivindicava a irracionalidade (ou emocionalidade, ou racionalidade estratégica) para a própria posição; mas agora as coisas pioram, porque se apresenta algo irracional como suposto elemento crítico contra posturas contrárias: a teoria da terminalidade do ser deve ser falsa porque Buda não pode ser refutado! Isto é como dizer que a tese de que os animais não podem ler deve ser falsa porque ainda não se refutou a existência do monstro que lê Hegel em alemão no fundo do mar Cáspio e que se esconde quando alguém se aproxima. Isto parece, simplesmente, inviabilizar qualquer discussão filosófica! Se vou abrir mão do pessimismo estrutural e da assimetria negativa só porque não está provado de maneira irrefutável que realmente vamos morrer, e que não vamos ficar migrando de corpo em corpo, então estou disposto a conceder qualquer coisa!

Longe de ser mais "radical e profunda", a doutrina de Buda é muito menos radicalmente pessimista do que a ética negativa, porque facilita uma "saída", que Schopenhauer, que era budista, aproveitou; salvo que se considere "mais profunda" a tese que fornece mais esperanças, porque, já se sabe, o otimista não pode aceitar que o ruim

esteja no fim, tem que haver final feliz; e parece “profunda” porque é absurda e, sobre tudo, muito antiga, o que acrescenta aquele mistério que os livros de Benatar ou os meus não têm. Um “pessimismo” que afirme que, quando eu morrer, depois vou continuar sofrendo em outros corpos, não é, em absoluto, “mais radical” que um pessimismo que afirma que as nossas vidas são irreversivelmente terminais. A fantasia não acrescenta radicalidade a um pensamento; apenas expectativas absurdas, ou, na própria terminologia do texto, “imoderadas”, porque “entram em choque existencial com outros fenômenos” (pp. 76/77).

A exposição de MV neste ponto se torna simplesmente delirante, porque, num dado momento, ele não mais expõe a doutrina de Buda apenas como “hipótese plausível” (que ela não é), mas como uma teoria que merece séria consideração. Por exemplo, ele declara que essa doutrina “*...oferece uma solução para o problema, de dificílima implementação e a quantidade de pessoas que de fato lograram obtê-la e escaparam da roda perpétua do sofrimento não seria capaz de lotar sequer um avião de carreira*” (p. 10). Aqui se fala como de um método efetivo que poucas pessoas escolhidas teriam realmente conseguido realizar, com um tom de convencimento curiosamente “imoderado”, e que deixa o leitor do trabalho totalmente perplexo e sem saber o que fazer. Ele insiste que sua crítica ao pessimismo não inclui o pessimismo budista. Bom, é claro, porque ele já não é mais “pessimista” em absoluto! Ela estabelece a desaparição definitiva como opção, e não mais como aterrorizador destino!: “*Embora estabeleça um pessimismo insuperável, o Budismo oferece uma solução, que embora dificílima, ainda é acessível, ou ao menos tem notável grau de eficiência em reduzir o sofrimento, mesmo que não seja por completo obtida*” (11). Mas o que ele apresenta como vantagens da atitude budista (os budistas jamais causam sofrimentos a outros, são altruístas, etc) são virtudes que não precisam ter qualquer vinculação com as fantásticas doutrinas budistas, mesmo que as crenças nelas possam estimular as pessoas a agirem moralmente.

É então o budismo uma parte importante do que MV tem para apresentar contra a assimetria pessimista? “*...a radicalidade do pessimismo budista é melhor apreciada pelo simples fato de ser a existência impossível de ser cessada com a pura e simples morte física, o que de fato é especialmente aterrorizante para o pessimista ocidental que, já tendo*

se livrado dos terrores, bem como das benesses das teologias tradicionais, vê na morte a libertação de todos os males" (11). Mas um suposto pessimismo baseado na idéia de que os sofrimentos continuarão após a morte não se sustenta racionalmente, mesmo que não seja possível refutá-lo; e, nesse sentido, o Budismo não se diferencia das religiões que foram antes criticadas, pelo menos neste ponto: ambas colocam a nossa desaparição definitiva nas mãos dos humanos, ou na salvação transcendente ou no jogo dos Karmas, etc. Duas formas de atenuar os terrores da assimetria pessimista, que parece simplesmente irrefutável. Estes recursos extremos começam, mais uma vez, a mostrar o desespero do otimista, que, contra os clisés, pode ser muito maior que o suposto desespero do pessimista; o otimista, simplesmente, não consegue enfrentar o sofrimento estrutural e irreversível e gera todo tipo de mecanismos para fazê-lo desaparecer. (O autor mesmo cita mais adiante, numa página especialmente consoladora, da construção de "*...complexos sistemas de pensamento que podem nos confortar durante toda a nossa existência...*", p. 13).

É claro que, desde o "sistema cético", sempre se poderá dizer que a tese do pessimismo estrutural é uma tese interna ao "materialismo", e portanto, arbitrária. Porém, não se precisa de algo tão complexo quanto o "materialismo" filosófico para afirmar a assimetria pessimista, mas apenas das experiências perfeitamente fenomênicas do singular que sofre as agruras do mundo simplesmente por ter sido colocado nele. A colocação do budismo e do materialismo no mesmo plano supõe uma curiosa filosofia da ciência e um particular mecanismo de invenção de hipóteses. A idéia budista das reencarnações não é sequer uma hipótese, pois não temos elementos para erguê-la como hipótese. MV diz que a hipótese transcendente poderá ser comprovada mas a sua inexistência não: é claro que, depois das nossas mortes, não haverá ali ninguém para comprovar que não havia, afinal, vida após a morte, mas isso nada prova em favor da suposta hipótese de havê-la; o fato é que não temos elementos para levantar sequer essa hipótese e, por conseguinte, tampouco as condições de sua verificação. Não obstante isso, o nosso autor utiliza essa "incerteza" diante da mortalidade para desautorizar uma possível desvalorização da existência baseada numa característica como a terminalidade, como se esta fosse tão "hipotética", como as migrações de espíritos ou o animal que lê Hegel no fundo do mar Cáspio (Ver também 23).

Esta seria a objeção apresentada contra a assimetria desde o ceticismo. Desde a subjetividade, MV insiste em que a tendência do pessimismo de ver apenas os "aspectos negativos" é apenas uma decisão subjetiva; mas isto continua sendo uma profunda incompreensão da assimetria: aspectos "bons" e "maus" não estão situados no mesmo patamar, mas os bons são reações ao decair estrutural. (Esta é outra maneira de descrever a assimetria). Aqui se perfila a confusão de senso comum entre "adotar a postura otimista" e "ser feliz", por um lado; e entre "ser pessimista" e "ser infeliz", pelo outro. O pessimismo não nega que seja possível uma vida plena de satisfações onde a morte seja insignificante (p. 12). De fato, todos fazemos isso, somos como que obrigados a sermos otimistas (e esta obrigação de ser otimistas - que o otimismo não possa ser totalmente uma opção - é, precisamente, um dos elementos do pessimismo estrutural).

O pessimismo não nega a existência de estados felizes (e como poderia negá-los?), mas apenas se pergunta, inicialmente, duas coisas sobre eles: primeira, em que lugar da rede holística de experiências humanas estão situados esses estados felizes? qual é a significação que eles ganham quando vistos na economia geral da existência, e não de maneira descontextualizada? Em segundo lugar, quais são os preços, sensíveis e, sobretudo, éticos, que os estados de felicidade devem pagar? Podemos simplesmente desfrutar e nos entregarmos a esses estados pontuais de felicidade sem nos perguntar-nos quanta infelicidade e imoralidade eles geram? O pessimismo não assenta na idéia de que a felicidade seja impossível, mas em tudo o penoso que deve acontecer para que ela seja possível. O "homem feliz" pode ser um tipo humano insensível e moralmente flexível; depois de tudo, o único que lhe interessa é "ser feliz", e os outros que se cuidem!

Norteado pela primeira estratégia, a do espantalho, MV confunde permanentemente a fundamentação de uma postura filosófica (otimista ou pessimista), com as indicações acerca de como viver uma vida feliz, como se ser pessimista fosse garantia de uma vida infeliz. As alegrias instantâneas e compulsivas são como cócegas, elas podem surgir em velórios ou campos de concentração e estão presentes também na vida do pessimista (e como poderiam não estar?), uma vez que se rejeita o estereótipo do pessimista que ficaria trancafiado em casa o tempo todo pensando na morte com supremo prazer. O otimista

pensa que as experiências agradáveis que estão presentes na sua vida e em virtude das quais ele se declara otimista, estariam ausentes da vida do pessimista. Mas essas experiências agradáveis estão também presentes na vida do pessimista, que pode ter senso de humor e capacidade de desfrutar dessas alegrias tanto ou mais do que o otimista. A diferença crucial é que o pessimista não acha que a presença dessas felicidades pontuais seja motivo para assumir uma postura filosófica otimista, esse é o ponto. São duas coisas diferentes: o pessimismo é uma postura filosófica que não é contraditória com o sentimento de alegrias e realizações pessoais. Não é inevitável ser otimista, mas é inevitável sentir alegrias e realizações. Ter estados de felicidade e sustentar racionalmente uma postura otimista são coisas diferentes que, no texto (e no senso comum), são constantemente mescladas.

Os primeiros questionamentos pessimistas sobre alegrias aparecem relacionadas com a idéia, já exposta no texto principal, de que é muito difícil se enganar quando se crê estar feliz ou infeliz (p. 26); no anexo 1 se insiste no mesmo: "*...há uma soberania na subjetividade que não pode ser objeto de disputa*" (anexo 1, p. 5). Mas podemos discordar disso se distinguirmos um ponto de vista externo e outro interno sobre situações da vida, que podem ser dissonantes: se eu considero a minha prisão perpétua como algo bom, não se pode negar que eu considero isso como bom; mas posso, sim, dizer que essa pessoa se engana a respeito do valor daquela situação: uma prisão perpétua não se tornará boa pelo fato de alguém gostar dela (assim como Auschwitz não será jamais algo bom somente porque alguém tenha achado o sentido da sua vida nesse campo de concentração); assim, não se pode duvidar de que essas pessoas estão sentindo o que sentem, mas sim se pode duvidar de que aquilo que, sem dúvida, sentem, seja algo que o objeto merece. Não se pode inferir o valor de um objeto a partir da sua experiência humana (estes têm uma poderosa tendência, biológica e psicológica, a reagir positivamente às maiores calamidades, e a considerar sempre que está tudo bem, "apesar de tudo").

Em segundo lugar, também se pode duvidar de se, realmente, as pessoas estão sentindo autenticamente o que dizem sentir, desde que vivemos numa sociedade onde somos, literalmente, ensinados a desfrutar, a gozar, a ser felizes, a rir, etc, e onde internalizamos com facilidade tudo ou boa parte do que é socialmente imposto. A pretensa

hegemonia da primeira pessoa pode ser um mito. Isto é importante porque leva, mais adiante, a negar que a vida tenha valor simplesmente porque alguém a valorize. Pelo contrário, pode ser que a valorização seja necessária porque, sem ela, não haveria o tal valor (ver ainda pág. 6).

As páginas 13, 14 e 17 do texto são quase de auto-ajuda, e são tão mais deprimentes quanto maior a tentativa de descrever como podemos viver e ser felizes, "apesar de tudo". Aqui se acentuam os "aspectos positivos" do intra-mundo sem mexer com os estruturais, o que é impossível (assim como é perfeitamente possível para os prisioneiros da minha metáfora serem felizes, mas sem poder escapar da prisão nem mudar o fato deles poderem ser chamados, em qualquer momento, para sofrer e morrer). Todos estes consolos são reativos àquilo que está sendo negado como pretensamente "subjetivo" e "arbitrário": o sofrimento terminal pode levar anos, a nossa saúde jamais é equilibrada (p. 13), o progresso físico e mental é aparente, comer e os demais prazeres, são onerados e trazem dores; é possível morrer precisamente dos prazeres, daqueles membros que mais utilizamos; tudo tem seu preço, esquecer dos mortos pode ser antiético, etc. Que sejamos capazes de nos acomodarmos ao mau, não nega este mau, pelo contrário, o afirma e consolida.

MV tem razão, ao falar do "paradoxo do nada positivo" (20), quando aponta para os paradoxos e problemas vinculados com a terminologia Bem/Mau, que seria melhor abandonar. Mas a tese pessimista não precisa dessa terminologia obsoleta. O que há é o decair terminal atritado, padecido fenomenicamente por seres como os humanos, e que atua contra seus interesses e lhes fazem sofrer. A mortalidade, então, não é "má", mas atritada (a criança pequena que se queima e chama o fogo de "mau"; é óbvio que o fogo não é "bom" nem "mau", mas isso não deveria levar-nos a negar que a sua queimadura nos prejudicou, lesou, atrasou, finou, abalou, fez impacto, assustou, machucou, afugentou, todos termos negativos mesmo sem o peso metafísico do "mal"). Assim, o pessimismo estrutural não depende da terminologia metafísica bem/mal; por isso pode ser falacioso dizer que porque não posso considerar como "mau" o que me prejudica, então não me prejudica.

Diante da esmagadora superioridade intelectual do pessimismo, resta ao otimista perguntar-se, como MV o faz: que se ganha, afinal, sendo pessimista? De todas formas, temos que viver, e vive-se melhor sendo otimista. Como disse antes, somos, de certa forma, obrigados a sermos otimistas para continuar vivendo; só que isso, longe de refutar o pessimismo como postura filosófica, o reforça notavelmente. O mundo é tão mau que nem pessimistas podem ser, não podemos observar a verdade da nossa condição sem que ela nos destrua. Somos, pois, obrigados a abraçar compulsivamente o que não tem valor, tentando em todo momento construir os valores que serão finalmente destruídos. Isto é pessimismo estrutural, e não nenhum pessimismo de senso comum, baseado numa mera primazia empírica de males sobre bens. (Eu gostaria muito que meus objetores entendessem, de uma vez, esta importante distinção entre pessimismos de senso comum e pessimismo estrutural; sem isso, não haverá compreensão nem comunicação). O que se ganha sendo pessimista? Parece-me que aqui novamente se confundem as vantagens teóricas de aceitar uma posição filosófica melhor fundamentada, com as vantagens práticas que se ganhariam sendo infeliz na vida de todos os dias. O otimista teme que a comprovada solidez argumentativa do pessimismo lhe tire a felicidade cotidiana, o que é absurdo. Nos mantendo no plano estrito da investigação filosófica, e igual que muitos outros resultados filosóficos (e talvez como todos eles), o pessimismo pretende apenas apresentar uma descoberta filosófica de importância, mesmo que inútil. Trata-se de um trabalho de escavação, de uma descoberta arqueológica, enterrada em baixo da ocultação, tão inócua como o functor de Scheffer ou a definição de número de Frege. Mas, por outro lado, talvez da consciência da própria miséria possa surgir um sentimento ético profundo. (Ver o “Pequeno Manual de sobrevivência”, na minha não lida Crítica de la Moral Afirmativa).

6. Fenomenologia do bebê.

MV reage contra o experimento de pensamento (tal como exposto em nosso livro Porque te amo, não nascerás), especificamente contra a idéia de que se um ser racional pudesse escolher entre nascer e não nascer, certamente escolheria não-ser. Seu argumento me interessa especialmente por ele trazer o bebê à tona. Segundo ele, já que não podemos consultar o ser possível que ainda não nasceu, consultemos o bebê que é "...*a existência mais próxima da condição pré-existencial, que é a condição do recém existente*..." (p. 24). MV diz que aqui qualquer rejeição da vida cairia por terra, porque o bebê é puro desejo de existência, puro pulso vitalista, ele apenas quer, é e age, é ávido de experiências fenomênicas; em formas mais primitivas, como o zigoto, o óvulo, os espermatozóides, mostra-se claramente sua ânsia por vir a existir. Se pudéssemos consultá-los não obteríamos uma resposta, mas uma pulsão fortíssima para saltar dentro da existência.

Já deve estar claro por tudo o dito anteriormente que esta fenomenologia é tendenciosa e incompleta, e que a avidez natural ou animal por viver, viver, viver, que jamais foi questionada, nada tem a ver com um pretenso valor sensível e ético da existência; que é o ponto que interessa à ética negativa e ao pessimismo estrutural. Terminalidade do ser significa muito mais do que mortalidade ou morrer. Significa, fundamentalmente, nascer terminal, vir a ser terminal, nascer numa forma de ser que começa a regredir no mesmo instante do surgimento. Este regredir tem um processo de desenvolvimento, etapas, que compreendem um certo amadurecimento; o ser nascido termina a través de um processo cujos primeiros movimentos (infância, adolescência, juventude) são envelhecimento escondido, que não fere mas surpreende agradavelmente ("como essas crianças cresceram!" Já está do tamanho do pai!"); mas o período que vai desde a primeira infância até a adolescência é uma face da terminalidade de um ser terminal tanto como as outras. Já o bebê avança para o fim. Terminalidade é, então, em primeiro lugar, o avanço inexorável do tempo no caminho do desgaste, até a consumação, mais ou menos lenta (pode acontecer no próprio nascimento ou aos 100 anos).

Mas terminalidade do ser não é só isso; é também atrito, fricção, roce. Esse processo de desgaste é acompanhado de sofrimento no próprio decorrer do ser terminal, no sentido de tempo que passa cada vez mais rápido, tendo influência sobre o corpo e a mente; o atrito

mais notável da terminalidade são as doenças, mas mesmo sem doenças importantes, o atrito de simplesmente desgastar-se continua inexorável; as doenças acompanham toda a vida humana, desde as doenças infantis até as da velhice; além do mero atrito de durar, de transcorrer, e dos atritos por doenças, estão os atritos das catástrofes naturais, e, finalmente, os atritos humanos, em grande parte motivados pelos outros atritos. Então, terminalidade não é apenas morrer, mas transcorrer mortal atritado; não desaparecemos, simplesmente, mas sofremos o roce, a fricção da terminalidade em desdobramentos naturais e sociais, interligados (manejos humanos provocam doenças em outros).

A terminalidade é vivida por seres como os seres humanos como incômoda ou evitanda, mas ela tem que ser enfrentada, porque ela, desde que temos memória, é um fato insuperável; quando reflito sobre o ser, já sou, já fui sido; desde sempre, estou na terminalidade. A terminalidade é atritada e tenho urgentemente que me proteger ou serei destruído. O ser humano é gerado dentro de um cubículo aconchegante no qual permanece durante meses, sem idéia do que lhe espera; ele é “incubado” e preparado para enfrentar o atrito de ser. MV diz que a rejeição da vida aparece em estados posteriores, mas que na hora de nascer, e já antes, tudo é aceitação da vida. Mas, é isso assim?? O que dizer do alarido com que as crianças nascem, do choro primordial, do primeiro contato traumático (estudado por Freud) com o mundo? Não é o alarido da criança já a sua primeira opinião filosófica sobre o mundo? Por que ele não nasce rindo, ou, pelo menos, calmo? Quando o bebê é despejado no mundo no momento do parto, a sua primeira reação é pessimista, um protesto pela desconsideração e o incômodo, um alarido inicial que ele não teve que apreender, como sim terá que apreender a rir, nas primeiras semanas ou até meses de vida (o que já marca, no próprio ato inaugural de ser, a assimetria pessimista: o bebê aprende a rir, mas nasce chorando); o bebê nasce, trazido à força por desejos alheios, num inicial desespero, num grito de profundo e abissal desamparo, num terror primordial que, logo de imediato, a través de movimentos, caricias, cuidados, etc, os adultos tentarão suavizar; movimentos que se repetirão ao longo de toda a sua vida: desespero inicial seguido de cuidados protetores; mas os cuidados são posteriores ao desespero; é o desespero o primeiro, e os cuidados as reações. Não estão no mesmo nível. Assimetria!

Então, o bebê é trazido para o mundo na marra, e exprime seu desagrado por ter sido posto na terminalidade, da qual só aparentemente estava protegido dentro da mãe; na verdade, já no nível mais elementar da geração, a terminalidade apareceu; o bebê não tem, é claro, consciência disso, mas já vive existencialmente a sua terminalidade através dos movimentos de seu corpo, das reações à luz, das primeiras interações, desamparadas e temerosas, com os outros, etc; ele já é Dasein heideggeriano de ponta a ponta, um existente, muito antes de ser um agente racional deliberativo aristotélico. Heidegger diria: já é um ser-para-a-morte inteirinho. A terminalidade é vivida como incômodo por seres como os humanos, de maneira que o bebê foi incomodado ao ser trazido para a terminalidade; não, como se diz, quando retirado do útero materno, mas já no momento inicial em que foi concebido, porque o aconchego materno é já parte da geração do ser terminal, já está iniciado seu processo de acabamento.

O bebê é, pois, trazido ao mundo sem ele querer, sem condições de querer, mas já manifestando um profundo desgosto pelo que estão lhe fazendo e procurando se defender; a partir daí, ele será obrigado a agarrar-se ao que vier para conseguir suportar o atrito da terminalidade; MV interpreta estes movimentos desesperados de auto-defesa como “puro desejo de existência”. Os atritos vêem inicialmente das necessidades primárias, fome, sede, frio, calor, desdobramentos da terminalidade originária, que são vividas com grande ansiedade nos primeiros dias e meses, ansiedades que são, constantemente, atenuadas e suavizadas pelos pais e outras pessoas encarregadas do bebê, reiterando o mesmo movimento de antes: sempre primeiro uma ansiedade, um desespero, um vazio, e de imediato a reação protetora, atenuadora: exatamente o movimento que será repetido ao longo de toda e qualquer vida humana. O suposto “desejo de existência” é uma reação desesperada a uma incrível agressão inicial.

Então, o agarrar-se desesperado do ser terminal à vida não significa, em absoluto, adesão a alguma coisa de valioso, ou que esse ser queira a vida, como se diz; esse querer não tem nada de voluntário nem de livre, nem mesmo neste nível existencial primário; ele é o agarrar-se que é reação ao atrito inicial de ser; trata-se de uma avidez auto-protetora, absolutamente necessários (não livres) para conseguir sobre-viver aos atritos da

terminalidade dada no nascimento. (Você não tenta de se proteger de algo bom, de algo valioso). Não é que o bebê deseje a vida, mas ele é obrigado a reagir para não desaparecer; ele foi trazido, foi total objeto de manipulação e ele, desde o início, é obrigado a se defender, e suas defesas desesperadas são interpretadas como se fossem uma aprovação de seu nascimento. O que o bebê já procura são elementos de seu intra-mundo que lhe ajudem na tarefa, urgente, de resistir aos atritos da terminalidade que acabou de ganhar, seguindo a vontade de outros.

As crianças pequenas continuam chorando muito, durante vários anos; choram e choram permanentemente; podem incomodar-nos, muitas vezes, mas elas estão certas e temos que aceitar, comovidos, seus choros como uma reação perfeitamente justa ao que foi feito com elas; algumas choram até bem avançada idade, até encontrar outras formas de protesto e manifestação do sofrimento; mesmo adultos, continuamos chorando das mais variadas formas. A criança pequena é um verdadeiro ninho de necessidades, anseios e desejos explosivos e irresistíveis; nenhuma palavra a criança pequena usa mais do que "eu quero, eu quero"; elas são constantemente atormentadas pelos desejos que são agora obrigadas a ter para poder suportar a vida que lhes foi dada assimetricamente, e à qual são obrigados a se agarrar; mas como vida é terminalidade, e as crianças não querem isso (afinal, já são seres humanos completos, do ponto de vista existencial, e não gostam de ser machucados por atritos), elas são obrigadas a cobiçar e exigir de seus pais todo tipo de objetos protetores, que os abriguem e afastem dos raios mortais da mortalidade do ser: este é, claro, o papel dos brinquedos, e de toda a parafernália de objetos que os pais agora são obrigados a colocar entre seu filho pequeno e o ser terminal que já avança inexoravelmente para a frente, para o fim. Vemos nas ruas e shoppings, de maneira dolorosa e constrangida, as crianças pequenas chorando aos gritos, pedindo isto, pedindo aquilo, sendo arrastadas pelos seus pais satisfeitos, exageradamente atenciosos ou indiferentes que nem têm mais sensibilidade para os reclamos do filho, que nem mesmo é escutado, ou escutado com sorrisos e ironias, como se a sua pequena reivindicação fosse desproporcionada e exagerada e não merecesse a atenção prolongada dos adultos. Se dirá que, minutos depois, a criança já estará sorrindo novamente; mas note que ela ri, e apenas por enquanto, quando ganha alguma distração (algum sorvete, algum doce, algum brinquedo, ou mesmo algum objeto

para olhar), ou seja, algo que consiga desviá-lo de seu desamparo por algum tempo que não dura muito.

De maneira que parece totalmente falsa a afirmação: "*Ai, qualquer chance de resposta que rejeitasse a vida cairia por terra, pelo simples fato de que desejar a não existência é uma condição contingente e minoritária só possível a um estágio já bastante desenvolvido do ser humano. No sentido contrário, o que vemos é puro pulso vitalista. O bebê, em sua aparente não cognição, é vitalidade pura, impulso existencial puro. Ele apenas quer, é, e age, características primárias da existência humana*" (p. 25). Espero que tenha ficado claro que o fato do bebê querer imperiosamente não implica que ele aprove a vida em seu valor, mas apenas manifesta o desejo imperioso ao qual está submetido pela tirania da vida que lhe foi imposta unilateralmente, e para defender-se da qual precisa agarrar-se a qualquer coisa que apareça. Precisamente, seu choro é rejeição existencial da vida (algo que poderá ou não ser mais tarde racionalizado), e agarrar-se a ela é tentar achar algum elemento protetor contra seu atrito inicial. A descrição de MV está marcada pela subjetividade otimista, que seu próprio sistema permite criticar. A visão pessimista também está situada no plano fenomênico-existencial, mas ela parece ter o apoio da assimetria fundamental que já se da no nascimento.

Mas, em todo caso, eu acho que MV tem razão na sua conclusão (p. 25), precisamente porque é uma conclusão hiper-pessimista: a conclusão de que, a pesar de tudo, o pré-ser escolheria vir à vida, no experimento de pensamento da consulta prévia. Ele tem razão: se imaginarmos o pré-ser com todas as características de um ser humano, ele aceitará a vida, porque ele já estará equipado com esses poderosos mecanismos biológicos e psicológicos de atração pela vida, de qualquer vida, por mais terrível que seja; e de nada servirá explicar-lhe que essas são reações a algo que ele ainda não tem, e que poderia ser evitado; ele vai querer experimentar de qualquer modo. É bem possível que o pré-ser escolhesse vir à existência (p. 24), mesmo na dor sensível e na indignidade moral; agarrar-se à vida incondicionalmente é parte de sua maldade (o desejo, a avidez). De maneira que se o pré-ser é como um humano adulto, talvez a maioria ou todos eles escolheriam mesmo

nascer. Espero que tenha ficado claro que nada disso mostra um valor da vida. (Apesar de que tudo o que é valioso nos atrai, nem tudo o que nos atrai é valioso; esse é o ponto).

O argumento de que se alguém não gosta da vida pode se suicidar sempre me pareceu de uma profunda imoralidade (p. 26); primeiro, não é o mesmo não nascer do que ter que acabar com a própria vida; segundo, suicidar-se é muito difícil, não é, em absoluto, “recurso extremamente acessível”; muitíssimos suicídios fracassam, sobre tudo de mulheres (que tentam mais que os homens, pelas estatísticas, mas também fracassam mais); muitos deles deixam aleijados ou traumatizados; há milhares de questões técnicas, além das familiares, jurídicas, etc. O progenitor sabe perfeitamente que está dando um produto de qualidade duvidosa só para sua própria realização e felicidade; ao admitir que a pessoa pode querer devolvê-la, ele mesmo compreende perfeitamente o caráter dúbio da dádiva.